



Forsoning i fængsel

Inkarnation og tilgivelse i den kristne forsoningslære

Christoffersen, Mikkel Gabriel

Published in:
Kritisk Forum for Praktisk Teologi

Publication date:
2014

Document version
Også kaldet Forlagets PDF

Citation for published version (APA):
Christoffersen, M. G. (2014). Forsoning i fængsel: Inkarnation og tilgivelse i den kristne forsoningslære. *Kritisk Forum for Praktisk Teologi*, 138, 2-17.

Forsoning i fængsel: Inkarnation og tilgivelse i den kristne forsoningslære

Mikkel Christoffersen

I sit arbejde med forsoningsprocesser mellem mennesker har den norske teolog Paul Leer-Salvesen advokeret for tilgivelse fremfor straf eller glemsel som den rette form på opgøret med menneskets skyld. I forlængelse af dette foreslår denne artikel, at inkarnationshistorien kan forstås som virkeliggørelsen af Guds tilgivelse blandt mennesker. Udfordringen for genopretningen af relationen mellem Gud og mennesker er ikke, at Guds retfærdighed kræver straf eller soning; udfordringen er snarere, at mennesker ikke er i stand til at modtage Guds tilgivelse. Inkarnationen i Jesus Kristus skal ses som Guds forsøg på at vinde mennesker tilbage i en relation til Gud. Det sker ved at Gud i Jesus Kristus gør mennesket modtageligt for Guds tilgivelse. Denne betragtningsmåde gør det nærliggende at forstå fængselsafsoningen – og vores liv i øvrigt – som en øvelse i at modtage tilgivelse.

Indledning

Når man taler om forsoning og afsoning i en nordisk teologisk kontekst, er det vanskeligt at komme uden om norske Paul Leer-Salvesen. Gennem en lang karriere, først som fængselspræst, siden som etikprofessor ved universitet i Agder, har Leer-Salvesen bidraget betydeligt både til den teoretiske gennemtænkning af forsoningsbegrebet og til den praktiske forståelse af den fængselsindsattes livsverden. I denne forskning understreger Leer-Salvesen særligt to ting: For det første, at skyld og skyldfølelse er væsentlige fænome-

ner både i mellemmenneskelig og religiøs henseende. Hvis man har pådraget sig skyld, bør skylden ikke negligeres, men den kræver et opgør. For det andet, advokerer Leer-Slvesen for, at tilgivelsens og forsoningens plads i dette opgør er underbelyst i forhold til straf og tilbagebetaling, både teologisk og juridisk.

I sit værk og virke har Leer-Salvesen fokuseret mest på forsoningsprocesser mellem mennesker og mindre på den kristne forsoningslære, der undersøger, hvordan forsoningen mellem Gud og mennesker kan forstås. Leer-Salvesen har således ikke gjort sig til talsmand for en bestemt forståelse af den kristne forsoningslære. Denne tilbageholdenhed skyldes måske, at Leer-Salvesen hellere vil bevare den kristne forsoningslære som et mysterium:

Hvis den forsoning, kristne oplever i historien om Jesu liv og død, er et udslag af Guds barmhjertighed, er den et mysterium og en kun delvis åbenbaret hemmelighed. Det betyder, at vi må afstå fra at placere forsoningen i et skema, som får den til at fremstå forståelig og logisk (Leer-Salvesen 2011, 250, citeret fra den danske udgave).

Det gør Leer-Salvesen ret; vi kan ikke udtømmende redegøre for forsoningens mysterium. Alligevel er det min overbevisning, at vi bør søge at finde sprog for den kristne forsoningserfaring: den fængselsindsattes forståelse af den kristne forsoningslære bidrager nemlig til hans eller hendes forståelse af afsoningen ganske ligesom den ikke-fængslede forståelse af den kristne forsoningslære påvirker hans eller hendes forståelse af sit opgør med ikke-juridisk skyld. Det er således denne artikels ærinde at udfolde en forståelse af den kristne forsoningslære, der ligger i forlængelse af Leer-Salvesens grundlæggende perspektiver på de mellemmenneskelige forsoningsprocesser. Jeg foreslår derfor at forstå inkarnationshistorien som *virkeliggørelsen af Guds tilgivelse i verden* i stedet for at forstå Kristi død som straf eller tilfredshed for den skyld, som mennesket har pådraget sig

Aspekter af Leer-Salvesens forsoningslære

Trods sit generelle forbehold over for at gennemtænke den kristne forsoningslære, findes der lejlighedsvis referencer til forsoningslæren i Leer-Salvesens værk. Jeg undersøger tre steder for at vise at Leer-Salvesen efterlader læseren med et behov for en mere udfoldet kristen forsoningslære.

Brud med Anselm

Først og fremmest tager Leer-Salvesen afstand fra den gengældende strafferetfærdighed, der er konteksten for middelalderbiskoppen Anselms forsoningslære. Anselm tænker ud fra det alternativ, at synden enten kræver Guds straf over mennesket eller en passende soning af menneskets brøde, dvs. at mennesket giver noget passende tilbage som erstatning for den ære Gud har tabt (Anselm, *Cur Deus Homo* I.12). Da det almindelige menneske ikke kan yde tilbagebetalingen, gør Gud-mennesket Kristus det på korset (Anselm, *Cur Deus Homo* II.6). Anselms forsoningslære er et eksempel på den type forsoningslære, der i traditionen fra Gustaf Aulén er blevet kendt som den "latinske" eller "objektive" forsoningslære, fordi Gud er "objektet" for forsoningshandlingen. Den objektive forsoningslæres metaforiske kontekst er den gengældende strafferetfærdighed, som Leer-Salvesen kraftigt modsætter sig (Leer-Salvesen 1991, 315-22). Ifølge Leer-Salvesen er Guds tilgivelse ikke betinget af, at Kristus dør på korset. Tilgivelsen giver Gud helt suverænt; dette vender jeg tilbage til nedenfor.

I dette brud med Anselm følger Leer-Salvesen den schweiziske teolog Karl Barth i dennes *Kirchliche Dogmatik* (Barth 1980, 542). For Karl Barth består det forsonende ved Kristi korsdød i, at syndens magt blev overvundet, da synden blev korsfæstet sammen med Kristus (Barth 1980, 279). Imidlertid har den tyske teolog Günter Thomas påpeget, at Barth ikke udfolder, hvad det skulle betyde, at syndens magt blev overvundet, da synden blev korsfæstet sammen med Kristus (Thomas 2002, 215). Heller ikke Leer-Salvesen giver et bud på dette, hvilket er problematisk, for påstanden er ikke indlysende. Man må konstatere, at mennesket stadig pådrager sig skyld og har behov for tilgivelse. Erfaringen tyder altså ikke på, at syndens magt er overvundet med Kristus.

Pater Kolbe som kristologisk analogi

Beskrivelsen af syndens "overvindelse" i Kristus er hentet fra et kamp-orienteret sprog for forsoningslæren, som Aulén typologiserede som "klassisk" forsoningslære. Andetsteds fastholder Leer-Salvesen et mere forensisk sprog for forsoningen. Leer-Salvesen ser Gud som en "barmhjertig dommer" frem for en "gengældende dommer" (Leer-Salvesen 2011, 249). Den barmhjertige dommer dømmer menneskets synd, men er barmhjertig netop ved samtidig at tilgive denne synd. "Guds tilgivelse er en suveræn kærlighedshandling, som ikke setter opp noen betingelser på forhånd" (Leer-Salvesen 2000, 171). Her er den forsoningens ånd, jeg eftersøger. Men i dette citats kontekst udfolder Leer-Salvesen ikke, hvilken rolle Kristus spiller i tilgivelsens suveræne kærlighedshandling. Siden de første kristne har erfaringen af frelse imidlertid været knyttet til det afgørende nye, der skete med Jesu liv, død og opstandelse og deres forståelse af Jesus som Kristus og Guds søn.

Så vidt jeg er orienteret, er det nærmeste Leer-Salvesen kommer på en kristologisk udfoldelse, hans anvendelse af historien om den polske pater Maximilian Kolbe. Pater Kolbe sad i nazistisk koncentrationslejr på et tidspunkt, hvor en medfange var flygtet fra lejren. Kommandanten Fritsch gav ordre til at ti mennesker skulle dræbes som kollektiv straf. Men da en af de ti havde kone og børn i lejren, tog pater Kolbe hans plads. Hvis man skal forstå Jesu gerning, ledes tankerne ifølge Leer-Salvesen i retning "mod pater Kolbe og alle andre, der har givet deres liv, for at andre skulle leve; mod dem, som møder ondskabens magt med kærlighedens magt; måske oven i købet med afmagt..." (Leer-Salvesen 2011, 257, citeret fra den danske udgave). Leer-Salvesen udfolder imidlertid ikke, *hvordan* han forstår analogien mellem pater Kolbe og Kristus – måske fordi han ønsker at fastholde forsoningens mysterium. Fortællingen understreger Kristi offervillighed, men vi mangler svar på, hvorfor Kristus skulle ofre sig; hvad er koncentrationslejren et billede på i frelseshistorien? Det kan selvfølgelig ikke være tilfældet, at Gud Fader skal lignedes med kommandant Fritsch, hvis mærkværdige retfærdighedsfølelse gav pater Kolbe lejlighed til at vise sin offervilje. Den mand, pater Kolbe gik i døden for, havde netop ikke gjort sig skyldig. Selv den objektive forsoningslære, der ifølge Leer-Salvesen tegner et billede af en "grusom Gud" (Leer-Salvesen 2011, 257), som kræver straf eller soning for menneskets synd, hæver trods alt ikke, at Gud lunefuldt eksekverer dødsdomme over uskyldige.

Eskatologisk oprejsning af historiens ofre

Et tredje sted hævder Leer-Salvesen følgende: "Kristi død indebærer en dom over det onde og en retfærdig oprejsning for alle historiens ofre. Derfor bringer Kristi død forsoning" (Leer-Salvesen 2004, 177). Her fokuserer Leer-Salvesen mindre på hovedtemaet i sin fængselsteologi, nemlig gerningsmandens forsoning med Gud, og mere på genoprejsningen af ofre til forbrydelse. Leer-Salvesen tænker på de ofre, som ikke kan finde fred her i livet, fordi de eller deres gerningsmænd er uden for rækkevidde, enten bortrejste eller døde. Ifølge ovenstående citat finder den retfærdige oprejsning af disse ofre sted i og med at Kristus dør på korset. Sammenhængen mellem oprejsningen af ofrene og Kristi korsdød har jeg imidlertid vanskeligt ved at følge. Jesu korsdød var selv et resultat af magtfulde menneskers sammensværgelser, så hvordan kan endnu et offer for menneskets ondskab bringe andre fornædrede mennesker genoprejsning? Hvis Jesus er Guds søn, er forskellen selvfølgelig, at Jesu død også er Guds død. Men det er stadig vanskeligt at forstå, hvordan Guds død skulle kunne medføre en retfærdig genoprejsning for de mennesker der har oplevet menneskers grusomhed på egen krop. Det er uklart, hvad der menes med "retfærdig genoprejsning", således at Jesu død kan blive den nødvendige betingelse herfor.

Leer-Salvesen bruger en lignende formulering: "Når Gud tilgir, betyr det at han i sin suverene kærlighed *genoppretter* det som skylden har ødelagt" (Leer-Salvesen 1995, 331, min kursivering). Her er det tilgivelsen, der genopretter. Men lad os overveje forskellige muligheder for, hvad det kan betyde, at tilgivelsen genopretter. Måske skriver Gud historien om, så ofrene ikke har oplevet det, der har gjort dem til ofre? Nej, Leer-Salvesen citerer middelalderteologen Thomas Aquinas samstemmende: "Gud kan ikke gjøre det som har skjedd ugjort" (ibid.). At skaffe ofrene genoprejsning kan heller ikke hos Leer-Salvesen betyde, at gerningsmændene straffes i evighed. Det stemmer ikke godt overens med hans understregning af Guds barmhjertighed og Guds betingelsesløse tilgivelse. En tredje mulighed inden for den kristne tradition er, at ofrene får nyt liv ved at opstå med Kristus til en ny skabelse. Men den nye skabelse indebærer vel ikke, at kränkelsen fra den første skabelse lades helt ude af betragtning. Kristus opstod netop med korsmærkerne? Mulighederne synes udtømte; og det bliver i det hele taget svært at begribe, hvordan Leer-Salvesen fortolker Kristi gerning som afgørende for

forsoningen mellem Gud og mennesker. Denne vanskelighed er baggrunden for denne artikels bud på en kristen forsoningslære i forlængelse af Leer-Salvesens grundindsigter.

Kristus som tilgivelsens inkarnation

Omridset for den model jeg her foreslår, skyldes den britiske teolog Paul Fiddes, der i sine overvejelser om den kristne forsoningslære tager udgangspunkt i en distinktion mellem “tilgivelsen” og “benådningen” (Fiddes 1989, 16). Både i tilgivelsen og i benådningen opgiver offeret sin ret til repressalier mod forbryderen. Benådningen kan imidlertid foregå uden at forbryderen har forholdt sig til sagen. Forbryderen kan modtage sin benådning, tage sit gode tøj og gå i vrede og bitterhed mod systemet og uden ønsker om bod og bedring. Tilgivelsen, derimod, ønsker at vinde forbryderen tilbage i relationen. Tilgivelsen er først fuldendt, når parterne er forsonede og genindtrådt i en gensidig relation. Som en del af forsoningen mellem Gud og mennesker er tilgivelsen altså mere ambitiøs end benådningen.

Men i denne model, er det ikke forholdet mellem Guds retfærdighed og kærlighed, der forhindrer forsoningen som i den “objektive” model, hvor retfærdigheden kræver dødsstraf eller satisfaktion, mens kærligheden medfører at Gud selv tager straffen eller satisfaktionen på sig. Det er heller ikke først og fremmest synd forstået som en overpersonlig magt, der skal overvindes, for at forsoningen kan ske fyldest, som det er i den “klassiske” model. I den her foreslåede model ligger modstanden mod forsoningen nemlig først og fremmest hos mennesket, som det gør i den sidste af Auléns typer, nemlig den “subjektive”. Som Fiddes skriver, “The blockage to forgiveness lies in the attitude of the offender” (Fiddes 1989, 172). Men forhindringen for forsoningen er ikke, at mennesket bare skal lære den rette kærlighed af Jesus, som det typisk er i den subjektive model. Fortiden tæller, og mennesket står skyldigt over for Gud, så mennesket behøver Guds tilgivelse. Forhindringen er derimod, at mennesket ikke er i stand til at *modtage* tilgivelsen. Lad os i dette perspektiv se, om Guds inkarnation i Jesus Kristus kan forstås som *Guds initiativ til at gøre os i stand til at modtage Guds tilgivelse*.

Åbenbaringen af Guds tilgivende væsen

Som vi så ovenfor hos Leer-Salvesen er Guds tilgivelsen en betingelsesløs kærlighedshandling over for mennesket. Når Jesus helbreder i evangelierne, tilgiver han ikke synder med henvisning til, at han senere vil bære den straf, menneskene skulle have haft, men han giver sit tilbud om tilgivelse til dem, der tror, at han har autoritet til at tilgive dem, fordi han er Gud (fx Mark 2,2-12).

Tilgivelse er ikke det samme som at glemme krænkelser, for glemslen undertrykker tilgivelsens karakter af opgør. Tilgivelse er heller ikke det samme som at undskylde krænkeren, for undskyldningen hævder, at krænkeren havde en legitim grund til sin handling og derfor slet ikke skal tilgives (Enright and Coyle 1998, 141). Man kan ikke tilgive uden samtidig at fælde dom over det skete (Wolterstorff 2011, 54). Mennesket kommer altså ikke uden om Guds dom ved at modtage Guds tilgivelse. Heri kommer Guds retfærdighed til udtryk. Men Guds retfærdighed findes kun i kontekst af Guds kærlighed (Tillich 1957, 174), så Gud søger at genoprette de brudte relationer gennem et ubetinget tilbud om tilgivelse, snarere end gennem straf. Sommetider hævdes det nærmest, at straffen er en pligt for Gud, som Gud skal eksekvere, hvis Gud skal leve op til sin retfærdighed (Anselm, *Cur Deus Homo XII*). Men ifølge filosofen Nicholas Wolterstorff bør gengældende straf ikke ses som noget offeret har pligt til at kræve; at krænkeren skal straffes er snarere en *ret*, offeret erhverver sig ved krænkelsen. Tilgivelsen består netop i, at offeret afstår fra sin ret til repressalier mod gerningsmanden (Wolterstorff 2005, 225).

Som Leer-Salvesen understregede ovenfor, er Guds tilbud om tilgivelse altså ubetinget; den er en "suveren kærlighedshandling." Opgøret med tanken om, at Guds tilgivelse skulle være betinget af noget hos mennesket, er Martin Luthers fortjeneste. Særligt var Luther skrækslagen for, om hans anger nu var dyb nok, for den tidlige Luther anså stadig angeren som en betingelse for frelsen. Den usikkerhed er det ikke meningen, mennesket skal lande i. Luthers løsning var at pege væk fra menneskets eget følelsesliv og hen på den korsfæstede Kristus som den, der har taget menneskets synd på sig og givet os sin retfærdighed (Luther 1980, 300). Den her i artiklen foreslåede løsning peger i stedet på Kristus som hyrden, der søger i vildnisset efter det mistede får (Luk 15,4-7). Mennesket er lige så lidt i stand til ved egen kraft at forsone sig med Gud, som fåret er i stand til at finde hjem ved

egen kraft. Men ved at blive menneske i Jesus Kristus søger Gud efter os (Luk 19,10) for at hente os tilbage i sin fold. Det gør Gud ved, at vi bliver i stand til at *modtage* tilgivelsen.

Mennesket kan have vanskeligt ved at modtage tilgivelsen af (mindst) to grunde. På den ene side modsætter mennesket sig i sin *selvhævdelse* den dom, der ligger implicit i tilgivelsen. Mennesket frasiger sig ansvaret og kaster skylden bort, måske på andre. På den anden side tør mennesket i sin *selvudslettelse* ikke tro på, at det er værdigt til at modtage tilgivelsen. I inkarnationen forholder Gud til begge disse former for synd.

Inkarnation som modsvar på menneskets selvhævdelse

For et offer til en krænkelse kan det være fyldt med lidelse at tilbyde tilgivelse. Den kroatisk teolog Miroslav Volf anvender en omfavnelsermetaforik for forsoningen. Omfavnelserens åbne arme, der symboliserer tilbuddet om tilgivelse, medfører en tilstand af sårbarhed. Med armene strakt ud til omfavnelser har man ikke mulighed for at forsvare sig. Man er sårbar over for modpartens aggression. Det at tilbyde tilgivelse vil derfor sommetider indebære lidelse (Volf 1996, 147).

Denne dynamik giver en forståelsesramme for Jesu liv der ender med korsdøden. Ved at blive menneske udtaler Gud sit tilbud om tilgivelse. Men hvis mennesket ikke modtager tilgivelsen, har Gud gjort sig sårbar over for menneskers aggression. "The offender is resentful at having the offence recalled; he fears blame and so wants to justify himself by blaming the other" (Fiddes 1989, 174). Jesu lidelseshistorie kan på den måde forstås som menneskers selvhævdende afvisning af Guds ønske om en fornyet relation. Ved at bringe budskabet om Guds tilgivelse krævede Jesus en autoritet som truede samfundets magter, både den politiske sfære, den religiøse elite og den offentlige mening (Welker 2012, 181). I stedet for at modtage tilgivelsen konspirerede disse selvhævdende magthavere og fik Jesus dømt for gudsbespottelse med døden til følge. Gud Fader ønskede ikke og frembragte ikke denne viktimisering af Jesus, men risikerede den med det formål at fastholde fællesskabet med mennesket helt ind i døden (Welker 2012, 191-192). Snarere end at Gud tog straffen for synden på sig selv, ser vi altså i Jesu korsdød en dom over

den menneskelige synd, som den giver sig udslag i de menneskelige systemer (Thomas 2002, 224). I den forstand har korset ikke i sig selv konstituerende betydning for forsoningen; korset er snarere højdepunktet på den længsel efter fællesskab med mennesket, som Gud viste allerede ved at blive menneske. "[T]he cross has no significance except as the outworking of divine love (no value in and of itself)" (Volf 1996, 25).

Ved at blive menneske har Gud således erfaret hele det menneskelige livs-spektrum: hvordan angsten, døden og endeligheden indvirker på vores liv (Matt 26,39), hvilke fristelser mennesket er udsat for (Matt 4,1-11), og hvordan tab og længsel føles. At Gud har denne erfaring er afgørende for vores mulighed for at modtage tilgivelsen: "The offender will only be enticed to accept [the forgiveness] if he experiences the forgiver as a certain kind of person, not as a harsh critic or judge of his actions, but someone who has truly drawn alongside him and feels with him" (Fiddes 1989, 175). Først ved at erfare det menneskelige har Gud etableret et grundlag, hvorfra Gud kan tilbyde tilgivelsen. Et menneske vil da ikke længere kunne løbe fra tilgivelsens implicitte dom ved at henvise til, at Gud ikke kender til de menneskelige vilkår.

Hele forløbet fra krybbe til kors betyder, at tilgivelsen tilbydes mennesket af en Gud, der kender til livets mørkeste steder fra sit legemlige fællesskab med mennesket. Gud blev i højeste grad såret af sit møde med menneskets synd (Fiddes 1989, 183), men tilbyder alligevel mennesket tilgivelsen. Ifølge Lukas siger Jesus på korset, "Fader, tilgiv dem, for de ved ikke, hvad de gør" (Lukas 23,34). Selv på korset ønsker Jesus at trække mennesket ind i sin forsoning med sig.

Inkarnation som modsvar på menneskets selvudslettelse

For at kunne modtage tilgivelsen er mennesket således nødt til at tage ansvar og acceptere dommen og skylden. Det indebærer også et vist mål af skyldfølelse. "Skyldfølelsen er det naturlige følelsesmæssige svar på oppstått skyld" (Leer-Salvesen 2002, 35). Men skyldfølelsen kan blive kredsende og medføre, at man skammer sig over sig selv. Skammen kan blive en identitet, som gør det vanskeligt at åbne sig for den fornyede relation som tilbydes i tilgivelsen.

Når et menneske mødes med nedværdigende blikke og urimelige beskyldninger, kan det udvikle en forståelse af sig selv som en fejltagelse.

A shame-based identity [...] is a socialized condition whereby the person picks up messages from the environment that he is disgusting, deficient, deserted, dishonorable, defective, or defiled. The cumulative effect of these messages and perceptions makes the person see herself not only as one who makes mistakes (guilt) but as one who is a mistake (shame), (Albers 1996, 348).

Når man først har udviklet et selvudslettende mønster i sit liv, kan det være svært at tro på, at man er tilgivelsen værdig.

Svaret på skammen er ikke en ekstra dosis tilgivelse. Hvis synd kun forstås som hovmodig selvhævdelse, opfordres den skamfulde til at bekæmpe sit hovmod og ydmyge sig for at modtage tilgivelsen. Når den skamfulde ikke føler sig i stand til at modtage tilgivelsen, drives han eller hun endnu længere ind i sin selvudslettelse. I stedet må syndsbegrebet differentieres til at gælde både selvhævdelse og selvudslettelse. Synd giver sig ikke kun udslag i stolt afvisning af dommen, men også i en selvudslettende afvisning af ens egen værdi. Endvidere må fokus ændres fra tilgivelse til accept, når det gælder selvudslettelsen. Den skamfulde må høre, at Gud accepterer ham eller hende. "Acceptance is the antidote of grace for those who suffer from disgrace shame" (Albers 1996, 351). Også Guds accept af os meddeles os gennem inkarnationen af Guds Søn i Jesus Kristus.

Ved at blive menneske understreger Gud nemlig den værdi, som menneskelivet har ved at være skabt i Guds billede (Thomas 2010, 512-14). Endvidere er Jesus det særlige gudsbillede, der åbenbarer selve Guds åsyn for os (Kol 1,15). I mødet med Jesus som Guds blik anerkendes hver enkelt som skabt i Guds billede (Gregersen 2004, 162-163). I mødet med Jesus sættes Guds blik i stedet for de nedværdigende blikke, der bevirker en selvudslettende identitet. Denne identitet befries mennesket fra ved at blive mødt med Guds blik i Jesus Kristus. Endelig viste Jesus sig i sin solidaritet med mennesker rede til at blive latterliggjort og nedværdiget af folkemængden og soldaterne på sin vej mod korset (Matt 27,27-31). Selvom Jesus blev udstillet til spot, og

selvom det kostede ham døden, ønskede Jesus hele tiden at være i fællesskab med mennesket. Heri ligger grunden for at mennesket kan acceptere, at det er accepteret af Gud, selvom det er uacceptabelt (Tillich 1957, 179). Accepten af sig selv som accepteret af Gud giver grund til at tro på, at man er tilgivelsen værdig. Når denne accept er indarbejdet, kan mennesket modtage Guds tilgivelse (Albers 1996, 352).

Forsoningen i Guds evighed

Inkarnationen svarer altså både på menneskets selvhævdelse og dets selvud-slettelse. Gud går bag om selvhævdelsens skjold og trækker luften ud af vores oppustethed ved at vise, at han kender vores situation, ligesom han løfter os op fra vores skamfuldhed ved at se på os med ubetinget kærlighed, og gør os derved i stand til at modtage tilgivelsen. Men det hører også til modtagelsen af tilgivelsen, at man søger tilgivelsen hos de mennesker, man har forbrudt sig imod. Jesus siger tilmed ifølge Matthæus, at gerningsmanden skal søge forsoning med sit menneskelige offer førend med Gud (Matt 5,24). Vi skal nok ikke forstå dette sådan, at Guds tilgivelse er betinget af, at vi har fået tilgivelse fra andre. Som Leer-Salvesen understreger, er Guds tilgivelse ubetinget, og vores opgave kun er at modtage tilgivelsen. Men i Jesu udsagn ligger der en alvor, der peger på, at Guds tilgivelse kun kan *modtages* ved, at gerningsmanden søger tilgivelsen hos de mennesker, han eller hun har krænket.

Hvis man så søger tilgivelsen, men offeret ikke vil tilbyde den? Eller hvis offeret er afdød eller bortrejst eller ikke vil møde gerningsmanden, fordi det er for smertefuldt? Så kan det være vanskeligt at modtage tilgivelsen ordentligt ved at søge tilgivelsen hos sit offer. Kan mennesket så undlade det og bare modtage Guds tilgivelse?

I det tilfælde hævdes det indimellem at "The transcendent other takes the place of the person who was injured, but is not available to offer forgiveness" (Ashby 2003, 152). Gud kan træde i stedet for offeret og tilgive gerningsmanden uden offerets samtykke. Denne position finder jeg imidlertid problematisk. Som vi så ovenfor hos Wolterstorff, er retten til at vælge mellem straf og tilgivelse noget, som offeret erhverver sig ved krænkelsen; den ret kan tredjepart ikke bare overtage. Tanken om Guds tilgivelse på vegne af den

forurettede, er derfor kun passende, hvis man forudsætter, at forsoningen mellem gerningsmand og offer finder sted i Guds evighed. Ikke kun forsoningen med Gud fuldendes eskatologisk; mennesker skal også forsones med hinanden på vej ind i Guds rige. Med Kristus skal vi opstå til Guds evighed. Her skal Kristus dømme levende og døde, men hvordan?

Karl Barth blev engang spurgt, om man mon ville træffe sine kære i Himmerig? Barth svarede lakonisk: "Nicht nur Ihre Lieben" (Busch 2011, 78) og henviste dermed til, at i Guds evighed møder vi selvfølgelig også vores fjender. Så hvis ikke Guds evighed skal blive en gentagelse af jordisk strid og nag, må der ske en transformation med os alle (Volf 2000, 91). Eftersom vores identitet formes i en social proces (ibid. 99-100), må også denne transformation være social; enhver krænkelse skal komme frem i lyset og enhver krænker skal forsones med sit offer (ibid. 98). Alle mennesker vil nok skulle optræde i begge roller; hvert menneske vil både modtage og give tilgivelsen. Denne forestilling er forudsætningen for en ret forståelse af Guds tilgivelse. "[D]ivine forgiveness of sinners would be falsely understood if it was thought that it could substitute for the victim's giving and the perpetrator's receiving of forgiveness" (ibid. 101). Kun under forudsætning af en social forsoningsproces mellem mennesker på vej ind i Guds evighed, kan Gud tilbyde os den tilgivelse, som vi skal lære at modtage nu.

Ovenfor diskuterede jeg med Leer-Salvesen, hvad der kunne menes med, at historiens ofre ville få retfærdig genoprejsning hos Gud, uden at finde et tilfredsstillende svar. Den her beskrevne vision om den sociale forsoning giver et bud: De ofre, der er bukket under for menneskehedens grusomheder, kan kun få retfærdig genoprejsning i et opgør, hvor gerningsmændene i Guds hellige og barmhjertige nærvær konfronteres med deres ugerninger, og hvor de tilgives, ligesom ofrene er blevet tilgivet. Mennesker er relationer, bundet sammen på kryds og tværs, så kun hvis gerningsmanden genoprejses, kan offeret genoprejses. Kun gennem tilgivelsen kan historiens ofre altså genoprejses.

Sådanne eskatologiske forestillinger er afgørende, fordi de kaster et lys ind over det liv, vi lever med hinanden nu. Hvis vi tror, at vi skal forsones med hinanden på et tidspunkt, kan vi måske motiveres til at gøre det nu?

Konklusion: Forsoning og afsoning

Når en fængselsindsat afsoner sin straf, gør det en forskel, under hvilket lys han eller hun ser afsoningen. Afsoningen kan fx betragtes som uretfærdig, som samfundets gengældelsesstraf eller som den enkeltes vej til forsoning med Gud, samfundet og forbrydelsens offer. Perspektivet prægnes af forskellige konkurrerende livstydninger, herunder juraen og religionen. Den kristne livstydning bidrager til dannelsen af dette perspektiv gennem fængselspræstens forkyndelse i ord og handling og gennem den indsattes egne forestillinger om kristendommen. Men som vi har set i denne artikel, kan den kristne livstydning fortolkes forskelligt, og det gør en forskel for fortolkningen, hvilken kristendomsforståelse der forkyndes.

Opgøret med skylden er nok for mange fængselsindsatte det mest preserende for at kunne komme overens med sig selv, med andre mennesker og med Gud. I denne proces er det et mål at tiltale den enkelte som et aktivt subjekt. Ifølge Leer-Salvesen er

alt som kan tjene til å fremme den dømtes subjektstatus av stor verdi: Alt som kan gjøre straffen mer meningsfull, mer aktiv, mer forsonende, mer i stand til å bringe den dømte inn igjen i det menneskelige fellesskap er med på å bidra til å understreke at straffen er et oppgjør (Leer-Salvesen 1991, 418).

Det er netop genoprettelsen af fællesskabet, både med Gud og andre mennesker, der er målet også med den kristne forsoningslære. Den forsoningslære som er skitseret her, henvender sig til den skyldige som modtagende. Modtagelsen indeholder en bevægelse, som kalder på den modtagende som aktør. Modtage tilgivelsen kan man ikke uden at konfrontere sagen, både ved at acceptere dommen og indrømme sin skyld, ved at acceptere, at man er accepteret, og ved at række ud til ofrene for forbrydelsen. Når den skyldige på den måde også er subjekt, understreges hans eller hendes værdighed, og vedkommende kan lettere finde tilbage til sin plads i fællesskabet.

Under dette perspektiv ses fængselsafsoningen som en kamp for forsoningen; med Leer-Salvesens ord som et "opgør." I sin nuværende udformning levner fængselsinstitutionen imidlertid ikke den indsatte mange muligheder

for at tage dette opgør. Den indsattes afsoning i afsondring fra verden er præget af den objektive forsoningslæres tanke om, at mennesket blot skal tro og ikke gøre noget for at blive forsonet med Gud. Rent institutionelt kunne fængslet imidlertid understøtte muligheden for opgøret ved systematisk at "iværksætte konfliktmægling mellem gerningsmand og offer [...] Det ville bringe skyld og skam og genoprettelse på banen igen" (Due 2006, 165). Selvfølgelig skal både gerningsmand og offer indgå frivilligt.

Vi skal frem til en forståelse af, at den indsatte "soner" under sin afsoning. Soning skal ikke tages i betydningen at "betale passende tilbage" ved at sidde passivt indespærret; den slags soning er dybest set umulig, for ingen kan gøre det gjorte ugjort. Soning skal derimod forstås som det at "gøre bod", hvilket for Leer-Salvesen betegner "et dybt menneskelig behov for å gjøre opp for seg etter en ugjerning, om å reparere og bygge opp igjen og gjøre godt igjen. Om veien frem til en mulig forsoning" (Leer-Salvesen 1991, 337). Dette behov skal ikke underkendes, men understøttes. Det er ikke ligegyldigt for et menneskes opgør med skylden, om krænkeren opfordres til passiv tro eller til et aktivt opgør med skylden som den rette måde at modtage Guds tilgivelse.

Litteratur

- Albers, Robert H. 1996. "The Shame Factor: Theological and Pastoral Reflections Relating to Forgiveness." *Word & World*, 347-53.
- Anselm af Canterbury. *Cur Deus Homo*.
- Ashby, Homer U. 2003. "Being Forgiven: Toward a Thicker Description of Forgiveness." *Journal of Pastoral Care*, 143-52.
- Aulén, Gustaf. 1930. *Den kristna försoningstanken: Huvudtyper och brytningar. Olaus-Petri-föreläsningar hållna vid Uppsala universitet*. Stockholm: SKDB.
- Barth, Karl. 1980. *Kirchliche Dogmatik IV/1*. Zürich: Theologischer Verlag.
- Busch, Eberhard. 2011. *Meine Zeit mit Karl Barth: Tagebuch 1965-1968*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Due, Elmo. 2006. "Straffens vision." I *Straffens menneskelige ansigt? En antologi om etik, ret og religion i fængslet*, redigeret af Carl Lomholt og Lene Kühle, 151-68. Kbh: Anis.
- Enright, Robert D., og Catherine T. Coyle. 1998. "Researching the Process Model of Forgiveness Within Psychological Interventions." I *Dimensions of Forgiveness: Psychological Research & Theological Perspectives*, redigeret af Everett L. Worthington, 1:139-62. Radnor, PA.: Templeton Foundation Press.
- Fiddes, Paul S. 1989. *Past Event and Present Salvation. The Christian Idea of Atonement*. London: Darton, Longman & Todd.
- Gregersen, Niels H. 2004. "Guilt, Shame, and the Face of God." I *Loving God with Our Minds. The Pastor as Theologian. Essays in Honor of Wallace M. Alston*, redigeret af Michael Welker og Cynthia A. Jarvis. Grand Rapids, MI.: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Leer-Salvesen, Paul. 1991. *Menneske og straff: En refleksjon om skyld og straff som et bidrag til arbeidet med straffens etikk*. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 1995. "Skyldfølelsen." I *Arv og utfordring: Menneske og samfunn i den kritiske moraltradisjon*, redigeret af Svein Aage Christoffersen og Trygve Wyller, 317-34. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 2000. *Tilgivelse*. Oslo: Universitetsforlaget.
- . 2002. *Min skyld*. Oslo: Verbum.
- . 2004. "Forsoning." I *Det virker alt den ånd, nordiske teologiske tolkninger*, redigeret af Kirsten Busch Nielsen og Cristina Grenholm, 147-82. Frederiksberg: Anis.
- . 2011. *Forsoning*. Frederiksberg: Alfa.
- Luther, Martin. 1980. "Om et kristenmenneskes frihed." I *Luthers skrifter i udvalg I: De reformatoriske hovedskrifter*, redigeret af Niels Nøjgaard, Regin Prenter, E. Thestrup Pedersen, og Torben Christensen, 2. udg., 282-316. Århus: Aros.
- Thomas, Günter. 2002. "Der für uns 'gerichtete Richter': Kritische Erwägungen zu Karl Barths Versöhnungslehre." *Zeitschrift für Dialektische Theologie*, 211-25.

- . 2010. "Krankheit als Manifestation menschlicher Endlichkeit: Theologische Optionen zwischen Widerstand und Ergebung." I *Endliches Leben: Interdisziplinäre Zugänge zum Phänomen der Krankheit*, redigeret af Markus Höfner og Günter Thomas, 161-94. Religion und Aufklärung 18. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Tillich, Paul. 1957. *Systematic Theology*, Vol. 2: Existence and the Christ. Chicago: University of Chicago Press.
- Volf, Miroslav. 1996. *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation*. Nashville, TN.: Abingdon Press.
- . 2000. "The Final Reconciliation: Reflections on a Social Dimension of the Eschatological Transition." *Modern Theology* 16 (1): 91-113.
- Welker, Michael. 2012. *Gottes Offenbarung*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag.
- Wolterstorff, Nicholas. 2005. "Does Forgiveness Undermine Justice?" I *God and the Ethics of Belief, New Essays in Philosophy of Religion*, redigeret af Andrew Dole og Andrew Chignell, 219-47. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2011. *Justice in Love*. Grand Rapids, MI.: William B. Eerdmans Publishing Company.

Tak til fængselspræst, lektor Elmo Due for faglig sparring i skriveprocessen.